臺灣人類學刊 4(2):75-111, 2006

# 人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人爲例的研究*

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

本文以臺東縣海端鄉霧鹿聚落和南投縣仁愛鄉古古安聚落的民族誌爲基礎，探討布農人對於疾病的分類與形成原因的看法、治療的過程及其效力（efficacy）的來源以及治療儀式與其人觀的關係。過去對布農人巫術與治療儀式的主要研究，均將這些視爲孤立的、自成一格的體系，而忽略相關的社會文化過程與脈絡；同時，也偏重於靜態的描述而缺少分析。因此，本文除了闡明布農人對疾病與醫療的文化觀念之外，更進一步從當代布農族巫師所面臨的困境，來探討在歷史變遷的過程中，外在的政治與宗教力量對布農人原有醫療傳統的影響和重新界定，以及布農人對於這些改變和衝擊是如何地理解與回應。

**關鍵詞：** 人觀，治療儀式，巫術，基督教化，社會變遷

* 筆者自 1991 年 9 月至 1992 年 2 月在霧鹿聚落進行爲期四個月的田野工作。完成碩士論文之後，於 1992 年 8 月至 1995 年 5 月之間，又陸續回霧鹿從事短期田野工作，前後共計兩個月。1997 年 6 月底至 1999 年 6 月，筆者在霧鹿與南投縣仁愛鄉的古古安聚落進行博士論文的田野工作。居住在霧鹿聚落與古古安聚落的時間累計共兩年，各有十二個月之久。在田野工作期間，霧鹿與古古安居民對筆者的包容、善意與教導，以及海端鄉其他朋友的協助，在此特致謝意。此外，感謝中央研究院民族學研究所「碩士論文寫作獎助」(1991～1992) 以及中央研究院「人文社會科學博士候選人培育計畫」(1997～1999) 在田野經費方面的補助。本文初稿曾在 2003 年 4 月 26 日發表於慈濟大學「東臺灣宗教與醫療」研討會，感謝當時的評論人陳文德先生以及其他與會人士的批評與建議。最後筆者也要特別感謝《臺灣人類學刊》的兩位匿名審查人所提出的許多寶貴意見。

## 一、前　言

筆者在臺東縣海端鄉以郡社群布農人爲主的霧鹿聚落進行田野工作時，經常聽到鄰居的巫師 Cina Avus 舉行 *lapaspas*（治療儀式或治病巫術）爲人治病時，祝念禱詞的聲音。[1] 在觀察這些經常舉行的治療儀式一段時期之後，筆者有些失望地發現，布農人的治療儀式並不像研究 shamanism 或 spirit mediumship 的許多民族誌中所描述的，是充滿了用音樂、歌謠、舞蹈或藥物所誘發的「神入」（trance）和靈魂附身（spirit possession）等「出神」的技術（ecstatic techniques）。[2] 事實上，這些儀式出乎意料地並不怎麼正式。舉行儀式時，Cina Avus 和她的病人會坐在前院中，但除了她的孫子在一旁玩耍之外，庭院裡同時還有其他人也一邊聊天或做別的事情。觀眾並不是治療病儀式不可或缺的一部分，在場的人其實並不會特別注意 *lapaspas* 的進行。[3] 治療儀式通常只持續幾分鐘至十幾分鐘，而且並沒有打斷日常生活的節奏或是和日常生活明顯地分離。幾乎每一天 Cina Avus 都坐在住家前面的院子裡，忙著照顧孫子、種菜、繡十字繡、曬玉米或紅豆，或是和別的婦女聊天。當病人來訪時（許多人會帶著米酒和豬肉前來），她會先和病人聊聊天，好像他們和其他偶爾經過她家門前、停下來閒聊幾句的訪客沒什麼不同。治病似乎只是 Cina Avus 日常活動的一部分，沒什麼特別了不得之處。

在 1990 年代後期，Cina Avus 的病人明顯地增加了。1991 年筆者開始在霧鹿進行田野工作時，海端鄉還有好幾位巫師，但是後來都陸續辭世，Cina Avus 是目前唯一碩果僅存的。[4] 霧鹿居民經常用羨慕或嫉妒的語氣說，幫人家治病「很好賺」，或是Cina Avus的「生意」越來越好。的確，別村的人常常付給 Cina

1 布農語 *cina* 是母親的意思，也泛指比自己長一輩的女性。*lapaspas* 是最常見的治療儀式，其原意爲「用茅草」拍掉。它可以說是布農人治療儀式的原型，因此 *lapaspas* 也是所有治病巫術和儀式的總稱。

2 例如 Lévi-Strauss（1963a, 1963b）、Eliade（1964）、Lewis（1971, 1986）等經典研究，以及最近東南亞地區的一些相關民族誌（Atkinson 1989; Barrett 1993; Jennings 1995; Roseman 1991, 1996, 2001; Harris 2001）。這些層面也是人類學會從表演或展演（performance）的角度來探討治療（healing）的重要原因之一（Lederman and Roseman 1996）。

3 這和那些觀眾有權判斷治療儀式是否成功的社會（Atkinson 1989; Schieffelin 1996）形成明顯對比。

4 在海端村的隴下部落有一位放棄傳統巫術、轉任道士的男巫師。目前也有幾位跟隨 Cina Avus 學習的中年男女和年長的婦女，但他們還沒有成爲正式的巫師。

Avus 很好的報酬，特別是遠道從花蓮來的病人。[5] 這些花蓮來的病人說，花蓮其實還有好幾位巫師，但是他們都「不是眞正的 *is-amaminan*（巫師），[6] 而是像 *tanki*（乩童）一樣」，因爲他們把布農族的 *lapaspas* 和平地人的混在一起了。這樣的混合被布農人視爲是不應該的，而且這麼做的巫師也被大家批評是騙子、很愛錢、很貪心。病人從花蓮遠道而來就是因爲他們想要尋找「眞正布農族的 *is-amaminan*」，也就是「很好心」、「有愛心」的 *is-amaminan*。

現代醫療（modern medicine, biomedicine）的大規模引入和普及，並沒有導致傳統治病巫術的消失。仍然有不少布農人在尋求現代醫療協助的同時，會另外尋求巫師的治療。前來求助於巫師的病患認爲現代醫療所醫治的只是病徵（symptoms），而布農族的巫師醫治的是病因（causes）。這反映了一種醫療人類學研究上常見的實用的（pragmatic）、醫療的多元主義（medical pluralism）態度（Lock 2001:481-482）。但很特別的一點是，雖然在傳統上布農族的巫師對於來自於其他族群且被視爲是強大的巫術和力量並不會排斥，甚至還會主動尋求，[7] 而且筆者見過的所有巫師也都會將基督教或天主教的要素納入他們的治療技術之內，[8] 但是漢人宗教卻被認爲不應該和布農人的治病巫術混合在一起。如同 Crandon-Malamud（1991）與 Csordas（2002）所說的，醫療是人們協調認同（negotiate identity）的重要方式之一，對於什麼是「眞正布農族的 *is-amaminan*」的建構，也成爲一種新的認同的論述。

巫師雖然繼續存在，但不可否認的是他們的社會地位的確較過去衰退，其活動也被現代醫療體系和教會邊緣化（marginalize）了。對於巫術的懷疑早在日治時代或更早以前就已經存在（佐山融吉 1988[1919]:148-149），而目前所有的布農人，包括巫師在內，都認爲現在的巫師不像過去那麼有力量。這樣的看法在南投縣仁愛鄉的古古安聚落尤其明顯。相較於霧鹿地區，傳統上古古安地區由於緊鄰泰雅族，加上敵對關係的緣故，巫術活動更爲盛行，巫師人數也特

---

5 巫師治病並沒有固定的價格。霧鹿的居民通常付給 Cina Avus 一百元至五百元的酬勞，但是別村的人通常會給五百元至一、二千元。

6 布農語 *is-amaminan* 原意爲「能使用 *amin-amin* 的人」。*amin-amin* 是一種在降靈會（sêance，布農語爲 *pistahu*）取得的巫術專用之神奇物質（magical substance）。

7 例如卑南族的巫術。在一年一度的降靈會中，巫師們會在禱詞中呼召別的族群甚至海外的力量都到他們這邊來。

8 不僅如此，大部分的布農人都認爲基督宗教和他們祖先的傳統信仰是一樣的（*maszan*）（Yang 2005）。

別多。當地居民對這個現象的形容是「每個家都有好幾個 *mamomo*（巫師）」。[9] 筆者於 1997 年開始在古古安聚落進行田野工作時，村中還有好幾位巫師，但是卻很難確定到底總共有幾位和哪些人是巫師，因爲相較於霧鹿地區，他們的活動顯得秘密許多。這樣的不確定性與曖昧性一方面和布農族巫術本身的特性有關，另一方面則和教會的立場與態度有關。這些現象呈現了巫師與其所實行的治療儀式業已歷經了許多的社會變遷，而且布農人對醫療的看法，也是他們理解在變遷的政治和社會情境中，自身所處之位置的一種方式。如同 Lock and Scheper-Hughes（1990:50）所指出的，「醫療知識並非自主的系統，而是根植在實踐及社會政治變遷中，並受到它們的修正」。因此，過去有關布農族巫術與治療儀式的主要研究（丘其謙 1964, 1968；徐韶仁 1987, 1989）多將之視爲是孤立的、自成一格的系統，而忽略相關的社會文化過程與脈絡的取向；雖然提供了對這些現象的基本理解，也已經無法滿足我們的研究需要。這些研究不只有意地將焦點放在對傳統的重構而忽略現況，也偏重於靜態的描述而缺少分析；而且，其描述又泰半過於零散。

本文將修正上述的看法，不將布農人原有的醫療（indigenous healing）視爲是封閉的、自主的系統，而把它當作是和更大的社會條件相遇和互動的場域（請參見 Atkinson 1989, 1992; Barrett 1993; Connor and Sammuel 2001; Csordas 2002; Roseman 1996, 2001, 2002; Scheper-Hughes 1992）。首先，筆者將探討布農人的人觀，因爲布農人對疾病和健康的看法和其人觀是息息相關的。接著筆者將討論布農人對疾病形成原因的看法，描述基本的治療儀式過程並探討夢與巫師法力（*mangan*）及治療效力（efficacy）的關係。最後，筆者將檢視在歷史變遷的過程中，外在的政治與宗教力量對布農人原有醫療傳統的影響與重新界定，以及布農人對於這些改變和衝擊是如何地理解與回應。在此必須要先強調的一點是，後文對人觀、病因論與巫師的治病技藝的討論，是從現在仍可以直接觀察到的民族誌情境中出發的，並不是在重新建構一個已經消失的傳統。筆者以霧鹿和古古安兩個聚落做爲討論對象，主要的原因和目的並不是要比較巫術傳統的地區性差異，因爲過去的研究（丘其謙 1964, 1968；徐韶仁 1987, 1989）顯示，這方面的差異其實是很有限的。相反地，乃是因爲目前在這兩個聚落中能實際觀察到和參與的相關活動不同，將之結合在一起討論對於布農人的治病巫術與儀式將能提供一個比較完整的圖像與理解。

9 卓社群與郡社群的語言有一些語彙與發音上的差異，他們稱巫師爲 *mamomo*。

## 二、布農人的人觀

霧鹿布農人認爲男女兩性的結合創造了一個新的生命，而人(*bunun*)是由三個主要成分所構成的：首先，是身體（*lut-bu*）。身體是在父親的種子（*tani*）進入母親的子宮(*gaz-uvazan*，「做小孩的地方」)中，並被它接受而成爲胚胎後所形成的。胚胎受到母親所吃的食物的滋養而在其體內逐漸成長。胎兒被認爲是很敏感的，容易受到外在因素的影響，例如，父母所接觸的事物、所吃的食物，甚至是母親的情緒狀態。因此，布農人傳統上有許多關於懷孕時期的禁忌(*samu*)，[10] 雖然現在這些禁忌已不再被嚴格地遵守，但大部分的人仍然認爲胎兒是很容易受到外在因素影響的，特別是母親所吃的食物。舉例而言，一個小女孩出生時屁股上有一大塊暗紅色的胎記，許多人都認爲是因爲她母親在懷孕時喝了太多維士比所造成的，因此都責怪這個母親。一般來說，母親被認爲應該爲孩子的健康負責。

一個人的健康狀態並不只是身體層面上的，也反映和依賴人的第二個構成成分── *is-ang* ──的力量。*is-ang* 有好幾種意義，它是維持身體生命的呼吸或氣息；它也是心的意思，但並不等同於心臟的器官本身。當布農人談到心時，他們通常是指涉情緒、意志、思考與意向性（constituted intentionalities）。*is-ang* 位於前胸中央，[11] 乃意識所在之處。*is-ang* 或一個人的情緒與意向性會受到他／她與別人的互動影響而改變，但 *is-ang* 也傾向於維持在特定狀態而形成一個人的人格、個性和道德的特質。例如，有些人有 *malonlon sia is-ang*(柔軟的心)，因而是溫和、謙卑的；有些人有 *vavakai sia is-ang*（炙熱的心），因而是驕傲的、攻擊性強的。布農人認爲懷孕的期間和出生後的頭幾年對一個人的人格和個性的形成特別重要。如果母親在懷孕時期常常心情不好或生氣，小孩就會有 *makuan tu is-ang*（壞的心、不好的心），因此便很容易產生脾氣壞、性格刻薄的傾向。如果母親在懷孕時期心情平穩、愉快和滿足，那麼小孩會有

---

10 例如，父母親在日常生活中的行動要很迅速，包括早上要早起、吃東西要快，生產時才會順利。此外也要避免和病患及死者接觸，除非是自己和妻子娘家的人；更必須遵守許多食物的禁忌，例如，不要吃動物的胚胎以免早產、不要吃熊和豹肉以免胎死腹中、不要吃飛鼠否則以後小孩會作賊等。關於禁忌的詳細描述，請見楊淑媛（1992:15-16）。這些禁忌會因地區而有一些差異，可參考丘其謙（1966:46）、衛惠林（1972:22）及吳乃沛（1999:23）。

11 有些人認爲 *is-ang* 是在頭部，因爲人是用頭來思考。

*masial tu is-ang*(原意爲「好的心」)，個性就顯得穩定、善良和心腸好。不過，由於胎兒已經有了自己獨特的 *is-ang*，也會反過來影響母親的 *is-ang*，例如使母親特別想吃某些食物、增強母親喝酒的能力和影響她的情緒狀態。不僅如此，由於布農人認爲人並不是固定的、疆界分明的實體(a fixed, bounded entity)，而是在關係中建構的(constructed relationally)，因此住在同一個房子、一起分享食物的同一家庭成員也會互相影響，而使他們彼此之間的 *is-ang* 或想法、個性變得相似。

布農人認爲 *is-ang* 會暫時離開身體而使人生病；如果它離開身體太久，人就會病死。死亡就是 *is-ang* 永久脫離身體的狀態。在人死的那一瞬間，*is-ang* 會從頭部軟骨的部分（*taungkul*）離開身體而變成 *hanitu*（精靈、鬼魂）。這可以從呼吸和心跳的停止現象觀察出來。不過，*is-ang* 的暫時喪失是無法被直接地觀察到。在這個層面上，*is-ang* 是指靈魂。而靈魂的暫時喪失（temporary soul-loss）主要是人不小心撞到或作夢時遇見 *hanitu* 所造成的。作夢是人的第三個構成成分── *hanitu* ──在睡眠時的活動所產生的現象。[12] 當一個人的 *hanitu* 離開身體與其他的 *hanitu* 互動時，人就會作夢；夢即是人在另一個和現實世界平行的世界中所經歷到的事物。基本上，霧鹿布農人認爲人有兩個 *hanitu*，分別存在於左右兩邊的肩膀。在右肩的是 *masial tu hanitu*（好的精靈），它會幫助並保護人；在左肩的則是 *makuan tu hanitu*(壞的精靈)，它會危害人或是對人惡作劇。

在此必須強調的一點是，霧鹿布農人並沒有使用很系統性的方式來談論人是如何構成的，他們對建構一套完整一致的人觀也並不感興趣。巫師、產婆和儀式的領導者比較具有這方面的知識和興趣，但大部分人的態度很實際，認爲 *is-ang* 和 *hanitu* 不能直接被看到，所以很難知道它們到底是怎麼樣。[13] 即使是巫師和儀式專家，在不同的場合和時刻也可能有不同的說法。布農人在觀念上區分出可見的世界（the revealed）和不可見的世界（the concealed or the hidden)，但大多數人都表示自己對於不可見的世界所知很有限，而 *hanitu* 和 *is-ang* 的活動通常是透過夢、疾病和不幸事件的發生，人於事後才知道的。

布農人認爲，有一個和日常生活世界並存的精靈世界(spiritual world)，但

---

12 但也有人認爲作夢是 *is-ang* 在睡眠時游離身體所從事的活動。

13 參見馬淵東一（1987[1974]:260）的描述：「……在日常的接觸之中，他們不太在意於其咒術信仰。至少，是不太將其表露於外……除非是巫師，否則很少有人在日常的生活之中時常在乎兩肩的靈魂的存在和機能，也不時時留意各種屬於咒術領域的事。」

它大多數的時刻都不爲人所知的概念是很重要的。這個概念解釋了爲什麼大部分的霧鹿居民對於 *hanitu* 和 *is-ang* 的來源以及它們之間關係的說法經常是曖昧不淸和相互矛盾的。舉例來說，有人相信身體來自於母親，而 *hanitu* 來自於父親，這就是爲什麼布農人的親屬系統是父系的。有些人則認爲身體、*hanitu* 和 *is-ang* 都是來自父母雙方而沒有淸楚的劃分。又有人說右肩的 *hanitu* 是來自父親，左肩的 *hanitu* 是來自母親。不僅如此，還有人甚至堅決否定人的體內有 *hanitu*，而認爲 *hanitu* 只是跟隨在人後面；如果 *hanitu* 跑到人的身體裡面，而人自身的 *is-ang* 無法把它趕出去的話，這個人就會生病。[14] 筆者認爲這種模糊不確定的看法在布農人之間是很普遍的，而不只是基督宗教傳入和 *hanitu* 被翻譯爲魔鬼所造成的結果。[15]

布農人對人的構成、*hanitu* 與 *is-ang* 等概念的不確定性和難以掌握，不只和精靈世界的隱藏性有關，也和布農人並不偏好建構一套固定一致的看法或理論，而強調在實踐過程中形成共識的傾向有關。在某個程度上，每個人都可以相信他們透過其經驗想要相信的，沒有任何既定的政治或宗教權威能夠強迫將其看法加諸其他人身上。不過，這些經驗也並不是偶發的，而是受到文化觀念以及與其他人的社會互動的影響而具有相互主體性的面向。在死亡、生病、不幸、儀式、降靈會（*pistahu*）和夢的分享等場合，布農人還是可以對 *is-ang* 和 *hanitu* 的行動、意圖與性質形成一些共識。[16]

古古安地區卓社群布農人的人觀和霧鹿地區的布農人相似。在他們的觀念中，人是由身體和 *is-ang* 兩個部分所構成的。*is-ang* 位於前胸中央，它具有心、呼吸或氣息以及情緒、意志與意向性等多重意義。身體和 *is-ang* 二者的穩定結

---

14 在霧鹿隔壁的聚落利稻，當地居民也有同樣的觀念（徐韶仁 1987:88）。Coe 在同屬郡社群布農人的東埔社所做的研究中，也完全沒有提到人有兩個與生俱來的 *hanitu*。相反地，*hanitu* 被認爲是造成疾病的主要原因之一（Coe 1955:182-183）。這和黃應貴在東埔社的研究結果（1992; Huang 1988:96-116）有很大的出入。

15 這個看法可以從佐山融吉的研究得到支持。從他關於布農族神靈觀念的記載中（佐山融吉 1988 [1919]:102-150），可以看到日治時期的布農人對於 *hanitu* 是否乃構成「人」的一部分，或是人究竟有多少個 *hanitu* 和 *is-ang*，有好幾種不同的看法。佐山融吉的報導人其實對 *hanitu* 和 *is-ang* 表現出很不確定，甚至相互矛盾的態度和觀念。例如，有些報導人說「我們從來沒有想到 *is-ang* 和 *hanitu* 有何分別，是經大人［指佐山］指點後始知其別」（同上引：105）；有的則說「人的靈魂只有一個，不過，聽大人這麼說，倒也覺得也許會有兩個」（同上引：124）。

16 這一點和 Gibson 所研究的菲律賓 Buid 人很相似。在 Buid，「對不可見的力量的信仰核心是在儀式中形成的，而成爲個人對形上學議題之思考的跳板。這樣思考並不被認爲是很重要的，並實現什麼基本的智識功能。每個人都可以自由地相信他們想相信的，只要他們對集體的儀式有貢獻」（Gibson 1986:148-149）。

合是健康的要件，當 *is-ang* 暫時離開身體時會造成人的生命力與健康的衰退。因此，*is-ang* 也帶有靈魂或是精靈的含意，特別是在和疾病與健康相關的脈絡之中。作夢被視爲是 *is-ang* 在睡眠時游離身體而活動所導致的結果，但夢占則主要被視爲是來自 *dekanin*（原意爲「天」）的啓示。在人死亡之後，*is-ang* 會由頭頂的軟骨永遠離開身體而變成 *kanitu*（*hanitu*）。[17] 不過，世界上有各式各樣的 *kanitu*，其中很多並不是死者的鬼魂。動物、植物和岩石也都有 *kanitu*。布農人基本上認爲和 *kanitu* 溝通或接觸是不好的，因爲這是造成疾病的主要原因之一。只有巫師能夠主動地與 *kanitu* 溝通而不會生病。

若比較古古安地區卓社群布農人和霧鹿地區郡社群布農人的人觀，主要的差異在於前者並不認爲人身上有兩個 *kanitu*，或者 *kanitu* 是人的主要構成成分之一。但是，這差異並不像表面上看來那麼大。如前所述，霧鹿地區也有人否定人的體內有 *hanitu*，而認爲 *hanitu* 只是跟隨在人後面；如果 *hanitu* 侵入人體裡面，而人自身的 *is-ang* 力量弱小而無法將之驅離的話，人就會生病。抱持這種看法的人也和古古安的居民一樣，將 *hanitu* 視爲是致病的主要原因之一，並認爲夢是 *is-ang* 在睡眠時游離身體所從事的活動。由此可見，不論是霧鹿或古古安的布農人，都認爲一個人的健康狀態反映和依賴其 *is-ang* 的力量。

從前文的描述和討論，筆者認爲我們不應過度系統化布農人的人觀，並從中建構出一個二元對立的象徵系統。這樣的分析方式忽略了布農人對於人是如何構成的，以及人與其他精靈性存在（spiritual beings）之關係的模糊性、曖昧性和不確定性的看法。在最近對泛靈論和 anthropomorphism 等宗教觀念之研究（Boyer 1994:Chapter 4, 1996, 2000）的啓發下，筆者認爲布農人對人及其他精靈性存在等的理解，比較適合被看成是建構的意向性，而不是二元對立的象徵系統。[18] *is-ang*、*hanitu* 和 *dehanin*（天）均被認爲有其自身的意向、慾

---

17 卓社群與郡社群的語言除了存在一些語彙上的差異，在發音上也有不同，但發音的差異是系統性的。例如，郡社群的 h 在卓社群中發音爲 k。

18 黃應貴（1992:194-200; Huang 1988:97-103）認爲在布農人的人觀中存在著一個二元對立的象徵系統，而且屬於同一邊的象徵是可以互相交換的：

左：右
個人：集體
失序：秩序
身體：精靈
女性：男性
母親的父系氏族：父親的父系氏族

他對東埔社布農人的儀式（1992; Huang 1988）和空間觀念（1995）的分析，都很依賴此二元

望以及意志，不但會影響人的意向和活動，也會反過來受到人的影響。和這些 spiritual beings 協商並影響它們對人的意圖是巫師的工作，也是布農人的治病巫術和儀式的主要目的。

## 三、病因論與基本的治療儀式

筆者在前文已經提到靈魂的暫時喪失會導致生命力和健康的衰退，這通常是在夢中或其他場合和比自己強大的 *hanitu* 互動的結果。布農人認爲世界上充滿了 *hanitu*，而且 *hanitu* 是造成疾病的最主要原因。*hanitu* 常常會很壞心地作弄人，它們會摸人、咬人、打人、推人，甚至用槍射人們。它們也會把人的靈魂帶走，或是把異物放入人的體內而使人生病。當人受到 *hanitu* 的侵害時，其自身的 *is-ang* 和 *hanitu* 力量會減弱或是離開身體。甚至當 *hanitu* 並不是有意地要傷害人時，如果一個人的 *is-ang* 力量不夠大，和 *hanitu* 的任何接觸或互動都有可能會導致生病。例如，1999 年的清明節下午，筆者寄住家庭中一個兩歲多的小男孩 Cian 突然發起高燒。家人都認爲是因爲 Cian 是個非常可愛的孩子，因此早上去掃墓時，死去的親戚們忍不住摸了 Cian，並不是有意要讓 Cian 生病。嬰兒和小孩子的 *is-ang* 力量還很薄弱，靈魂特別容易游離而生病，所以父母或祖父母通常都會把嚼碎的菖蒲根（*ngan*）搽在他們的額頭上，或是把 *ngan* 做成項鍊掛在小孩子的脖子上，以保護他們免於 *hanitu* 的侵害。*ngan* 的氣味很強烈，咸認是 *hanitu* 所害怕或討厭的東西。

然而靈魂的暫時喪失也可能是黑巫術（witchcraft）所造成的結果（丘其謙 1968:59-60）。黑巫術是疾病的另一個主要的來源，不過，只有很高強的黑巫術才能拘捕被害人的 *is-ang*。所以使用黑巫術害人通常是透過下列兩種方式：一種是將致病物放入被害人的體內。這些致病物種類很多，包括石頭、火炭、頭髮、指甲、鐵片、釘子、碎玻璃、骨頭、草、小蟲、刀子、子彈、珠子等。它們會依據各自的性質而造成發燒、疼痛、酸麻、腫脹等不同的症狀。例如，火炭會導致被害人發高燒或發炎；釘子、碎玻璃和刀子等尖銳的東西則會造成疼痛；而石頭會使人身體沉重和行動不便。另一種方式是詛咒被害人的身體部分、排泄物或所使用過、接觸過的東西，像頭髮、指甲、血、皮膚碎屑、大小便、

---

對立之象徵系統的存在。筆者之前的研究（楊淑媛 1992）也受到這種分析方式的影響，雖然筆者認爲這些象徵的關係是不固定的、隨不同社會文化脈絡而有轉變，而賦予它們比較大的彈性。

吃剩的東西、衣服、照片或足跡等等（丘其謙 1964:80)。巫師會透過對被害人 distributed personhood(Gell 1998a:102-104)的詛咒，將企圖造成的效果，例如發燒、疼痛、氣喘或僵硬等，注入或移植到被害人的身上。

除了遇見 *hanitu* 和黑巫術之外，觸犯儀式禁忌（*masamu*）和接觸禁忌物或是被詛咒過的東西，[19] 也會導致一種被稱爲 *tisia* 的疾病。舉例而言，在打耳祭（*malahtainga*）時女人不能參加 *mapatus*，也就是在祭場升火和舉行的儀式步驟；亦不能吃 *mapatus* 時在火上烤過的獸肉，否則會咳嗽、氣喘甚至吐血。這些病就是 *tisia*。接觸巫師詛咒過的、放在獵場或田地中用來防止偷獵和偷竊農作物的茅草結等物品，也會導致手和嘴巴歪斜、皮膚起紅疹等 *tisia* 的症狀。然而由於絕大多數傳統歲時祭儀的衰微、儀式效力的喪失和獵場被收歸爲國有地等原因，現在這類 *tisia* 的疾病已經很少見了。

根據病因而非病徵的分類，巫師會施行以下幾種基本的治療儀式來治病：*lapaspas*（原意爲［用茅草］拍掉）、*makusuhis*（召魂）、*mapunpain hanitu*（趕鬼）和 *mas-ia*（解除 *tisia*）。當病人來訪時，巫師會先詢問病人或其親戚一些問題來幫助診斷病因。這些問題包括：最近作了什麼夢？病人是否有觸犯禁忌或接觸不祥之物？最近是否和別人爭吵或做錯事？病人身體哪裡不舒服等等。據說，法力強大的巫師可以不必問病人任何問題，只要用他的 *is-ang* 診斷就會立刻知道病因（徐韶仁 1987:113, 1989:123)。不過，筆者所認識的巫師並沒有這麼厲害，他們都必須先瞭解病人最近的行動，然後在其夢中指導師和靈伴(spirit familiars, spirit companions）的幫助下用觀看茅草葉或法石（*patihaul*）的方式來確定其診斷。[20]

布農人最常見的治療儀式是 *lapaspas*。它可以說是布農人治療儀式的原型，因此 *lapaspas* 也是所有治病巫術和儀式的總稱。*lapaspas* 的主要步驟是由巫師拿著幾根茅草（*pazan*）將 *hanitu* 或致病物從病人身上拍掉。*pazan* 具有鋒利的葉片，被視爲是 *hanitu* 所害怕的東西。不過，依據巫師各自的夢占（*taisah/vahe*)，有的巫師會使用柚子葉或者 *ladisun*（另一種莖桿較細長的茅草）來進行 *lapaspas*。*lapaspas* 一開始時，巫師會先向 *dehanin* 或 *Tama Dehanin*（天父、上帝）禱告並召喚自己所有的指導師與靈伴來協助治療病人。如果巫師在誦唸

---

19 禁忌爲 *samu*，觸犯禁忌則爲 *masamu*。

20 依據夢占的啓示，有的巫師會用觀看水來獲得病人與 *hanitu* 互動的 vision。*paci-aul* 在卓社群的發音爲 *patihaul*。

禱詞時口吃不順，感覺到心中陰冷幽暗，這表示他的指導師與靈伴沒有來，病人的病就會治不好。如果巫師感覺到心中溫暖、明朗、有力量，頭髮或頸後的汗毛豎立起來，這就表示他的指導師與靈伴都在其召喚下過來了，他唸禱詞治病時也會越來越流暢。這些治病禱詞的主要目的是要和 *hanitu* 溝通，說服或命令它離開病人、放過病人；另一方面則是把想要的性質（desired qualities）注入和轉移到病人身上。接下來介紹一個典型的 *lapaspas* 例子。

在 1999 年 4 月的一天早上，筆者和 Tama Dahu 在巫師 Cina Avus 家的前院和 Cina Avus 聊天。[21] 說著說著，下馬聚落的 Tama Liman 開著小貨車來找 Cina Avus。Tama Liman 有痛風，嚴重到必須拄著拐杖走路，數度求診也不見有起色。Cina Avus 詢問過病人，知道他最近曾經夢到有人用石頭打他後，斷定 Tama Liman 的病是有人施行黑巫術害他所造成的，適合用 *lapaspas* 來治療。Cina Avus 採來兩根茅草，先在自己的右手噓了一口氣，並且折手讓手指關節發出聲響，以便在手上注入法力。接著，Cina Avus 向 *Tama Dehanin* 祈禱並在胸前劃了十字。這是 Cina Avus 作夢時受到夢中指導師的啓示而這麼做的。只見 Cina Avus 開始手執茅草規律地在 Tama Liman 的雙腳上拂動，一邊流利地吟誦所有她曾經師從的巫師和夢中指導師的名字，召喚它們來幫助她，給她強大的法力讓她能夠把致病物從病人的身體內拿出來並將病人治癒。吟誦兩、三分鐘之後，Cina Avus 開始利用禱詞把希望達成的治療效果注入和轉移到 Tama Liman 身上：

> 讓你像月亮一樣明亮純潔，永遠不要再痛了。
> 像清晨的小鳥一樣活潑。
> 讓你的腳跳得像山羊一樣高，跑得像山豬一樣有力，像鹿一樣輕快。
> 不管你的腳有多麼痛，不管你的腳長滿了膿，你都會被我的手治好。
> 你會像草一樣綠，像樹一樣欣欣向榮。
> 治好吧！像清晨的微風一樣地舒暢。

Cina Avus 一直重複吟誦著類似的禱詞。約三、四分鐘後，她彎下身體從 Tama Liman 的後腰上用嘴吸出（*masupsup*）致病物，並且把這些微小的、看起來像是碎石片似的東西拿給 Tama Liman 看。然後，她把茅草和致病物一起

21 布農語 *tama* 是父親的意思，也泛指比自己長一輩的男性。

拿到附近社區活動中心前面、鄉公所設置的大型公共垃圾箱中丟棄。[22] Cina Avus 回來後，Tama Liman 給了她五百元的酬勞。收下錢後，Cina Avus 一邊用右手拿著錢在 Tama Liman 的頭部附近揮動，一邊唸著她對病人的祝福（*pisdauk*）。大約兩分鐘後，整個 *lapaspas* 儀式就結束了。Tama Liman 留下來聊天，約莫二十分鐘後，Cina Avus 在他離開前送給他一袋豆子做爲禮物。這也是巫師的 *is-ang* 對病人的一種祝福，咸信有助於健康的恢復。

對於大部分的疾病，*lapaspas* 都能夠吸出致病物或是把侵入病人體內的 *hanitu* 趕出來。但是，若病人病得很嚴重，就表示病人體內的 *hanitu* 力量很強大，這時必須殺一隻豬請巫師舉行 *mapunpain hanitu*（趕鬼）的儀式。[23] 儀式通常是在病人家中舉行，因爲病人已病得無法起身到巫師家中接受治療。由於儀式所費不貲，因此平日裡很少舉行，筆者也從未目睹過。*mapunpain hanitu* 的基本程序和 *lapaspas* 類似，但是比較複雜。在召喚 *dehanin* 和靈伴來幫助後，巫師將豬血塗在病人的額頭上，並命令 *hanitu* 離開病人的身體。之後巫師到病人家中的每一個房間去，一邊將爐灰撒在空中來嚇走 *hanitu*，一邊手執用豬肉和豬心、豬肝、豬肺等內臟串在樹枝或竹籤上所做成的 *cinusal* 來引誘 *hanitu* 跟隨他離開。在儀式過程中，巫師不斷地對 *hanitu* 說話，企圖說服 *hanitu* 遠離病人的身體，永遠不要再回來。由於 *hanitu* 很貪心地想要吃肉，因此會跟著巫師離開病人的屋子，越走越遠到聚落外。當巫師認爲走得夠遠了，就趕緊把 *cinusal* 放在樹上或大石頭上留給 *hanitu* 吃，然後趁機往回走。一路上巫師會繼續撒爐灰，並且把茅草打結放在路上嚇阻 *hanitu*，以免它又跟著回來。在進入病人的屋子之前，病人家屬會把爐灰撒在巫師身上，以防 *hanitu* 眞的很頑固或很強大，還是跟回來了。巫師也會把茅草結放在病人屋子的門上嚇阻 *hanitu*。當上述的儀式結束後，病人家屬會把豬送給巫師做爲酬勞。

當疾病是因爲靈魂的暫時喪失或游離所造成之時，就必須舉行 *makusuhis is-ang*（召魂）的儀式。和其他的治療儀式不同的是，*makusuhis is-ang* 一定要在夜間進行，否則病患的 *is-ang* 會害羞，不好意思回來。失魂的症狀通常是失眠、心神不寧、注意力不集中或喃喃自語，嚴重時會昏迷不醒。這是 *is-ang* 被 *hanitu* 驚嚇或抓走，或是被法力高強的巫師用黑巫術拘捕所造成的。有時候病人還沒有什麼異狀，但家人作了相關的惡夢時，也會請巫師治療。筆者在霧鹿

22 原本這些東西應該要拿到很少有人會經過的隱密地方丟掉，以免有人不小心誤觸而生病。

23 Coe（1955:188）提到侵入病人體內的 *hanitu* 佔據在病人的 *is-ang*。

並沒有看過這個儀式，只在古古安聚落參與過。記得有一次 Ivaz 夢見她十二歲的小女兒 Maiyaz 掉到河裡面，她焦急地沿著河岸追，卻怎麼樣也追不到，只能眼睜睜地看著 Maiyaz 被水沖走。她知道這樣的夢表示 Maiyaz 的 *is-ang* 已經離開身體，因此而感到擔心和焦慮，於是趕緊請巫師 Tama Avis 前來舉行 *makusuhis is-ang* 的儀式。儀式是在晚上十一點左右，當大多數的村民們都入睡後進行的。一進到 Ivaz 的家，Tama Avis 就先在客廳牆上所掛的十字架和耶穌與聖母瑪利亞的畫像前祈禱。然後，他要求小孩的父親 Nasin 去採茅草和抓一隻大公雞，又叫 Ivaz 去廚房拿一大碗乾淨的清水來。東西還沒準備齊全時，Tama Avis 先帶領其他的家人和所有在場圍觀的人一起在耶穌與聖母瑪利亞的畫像前禱告，祈求儀式的順利成功（Tama Avis 不只是巫師，也是天主教會的義務使徒）。當儀式所需的物品都備齊後，Tama Avis 將清水置放在門口的屋簷下；把茅草銳利的葉子剝掉，只留下裡面柔軟的嫩芽；又從公雞的翅膀拔下一根大羽毛。Tama Avis 將所有的燈都熄滅，在黑暗之中，他可以清楚地看到懸掛在東南方天空上一顆特別的星星。他以右手將茅草和公雞羽毛一起握住，對著天空呼召 *Tama Dekanin* 和他自己所有的指導師與靈伴來幫助他對抗 *kanitu*，把小孩的 *is-ang* 帶回來。接下來，Tama Avis 把右手舉起來對著那顆星星的方向召喚 Maiyaz 的 *is-ang* 回來。

過了幾分鐘後，燈重新點亮，好讓 Tama Avis 檢查 Maiyaz 的 *is-ang* 是不是回到水中了。當他看到有一小段頭髮浮現在水面上時，很高興地說 Maiyaz 的 *is-ang* 已經回來了。[24] Tama Avis 用茅草的嫩芽把頭髮撈起來，然後把它放回 Maiyaz 頭頂軟骨的地方，一邊唸著禱詞：

> 進入妳的身體吧！讓妳的 *is-ang* 進入妳的身體吧！
> 妳會變得很強壯，因為我已經把妳的 *is-ang* 叫回來了。
> 妳可以打敗任何想害妳的 *kanitu* 或是想害妳的人。
> 永遠強壯吧！充滿了力量！
> 像動物一樣蹦蹦跳跳，這麼靈活沒有獵狗抓得住。
> 強壯又健康！因為妳的 *is-ang* 已經回來了。

24 徐韶仁（1987:124-125）也說頭髮代表病人的 *is-ang*。因爲頭髮不會腐爛，象徵人的 *is-ang* 不會滅絕。

Maiyaz 的 *is-ang* 回到她的身體後，Tama Avis 把茅草和公雞羽毛放在門上來阻擋 *kanitu*，整個儀式就結束了。所有的人再次在耶穌和聖母像前爲小孩的健康祈禱，並唱聖母垂憐曲。Tama Avis 很高興 Maiyaz 的 *is-ang* 叫一次就回來。如果 *is-ang* 離開身體越久，就越難被叫回來；叫三次還不回來的話，病人就會越來越虛弱，最後死亡。在我們離開前 Nasin 把公雞送給 Tama Avis，但是 Tama Avis 在回家的路上卻堅持要把雞送給筆者。他認爲治病的能力是 *Tama Dekanin* 給的，是要用來幫助別人，而不是賺錢。因此，他治病並不要求酬勞；如果病人堅持要給他錢，他會把它奉獻給教會。

在討論布農人的人觀時，筆者主張布農人對人及其他 spiritual beings 等的理解，比較適合被看成是建構的意向性，而不是二元對立的象徵系統。這樣的觀點也有助於理解上述的治療儀式。雖然在布農人的巫術中存在著左和右的區分(例如行使黑巫術時是用左手，而行使治療巫術時是用右手)，但左右的區分並不進一步具有個人／集體、身體／精靈、女性／男性等意義。這觀念並不是 Hertz（1960）所說的建立在根本賦予的宗教對立（primordial religious antithesis）上之集體意識的建構，也不是 Turner（1967）所說的支配性與多義的象徵(dominant, plurivocal symbol)。治療儀式的邏輯不是建立在一套二元對立的象徵系統上，而是在布農人對 *hanitu*、*is-ang* 和 *dehanin* 等 spiritual beings 的認知上。*hanitu* 是最主要的疾病肇因，而黑巫術也是必須靠著巫師的靈伴的幫助才會有效。布農人賦予 *hanitu*、*is-ang* 和 *dehanin* 等各自的慾望、情感、意志和思想，而且根據他們的 theory of mind（Boyer 1994）來和這些 spiritual beings 互動。[25] 治病主要是透過巫師在其指導師與靈伴的幫助下從病人體內吸出致病物，以及巫師和侵入病人體內的 *hanitu* 溝通、協商，來說服它離開病人的身體而達成的。有時候巫師會要求病人或其家屬殺雞、羊或豬給 *hanitu* 吃，以引誘它離開。不過，巫師和致病的 *hanitu* 之間相對的力量大小，才是決定治療儀式成功與否的最關鍵因素。有時候 *hanitu* 太強大，治療儀式會失敗。過去在這種情況下，病人可能會請另一位巫師治療，或是請好幾位巫師聯合舉行治療儀式。但由於現今巫師的數目已經越來越少，很難再這麼做了。

研究儀式性的治療無法避免地必須面對治療效力的問題。醫療人類學的研究早已指出「治療的效力是複雜的、以各種不同方式被建構的，甚至是在經驗中被爭議的」(Kleinman 1995:10)。關於宗教性或是儀式性的治療爲什麼會有

---

25 Lewis（1986）和 Gell（1998a, 1998b）也指出巫術和意向性之間有密切的關係。

效的問題，過去的研究曾經提出了幾種不同的解釋（Csordas and Kleinman 1990; Csordas 1994）。首先，是結構式的解釋(the structural emphasis)。受到 Lévi-Strauss (1963a, 1963b) 的影響，結構主義式的分析往往強調病人的情緒、思想或行爲和該文化的象徵或宇宙觀結構之間存在著同形或對應的關係，治療者可以藉著對象徵的操弄，把潛意識的對應提昇到意識的層次，使病痛的文化意義轉變。其次，是以 Prince (1964) 對 Yoruba 精神病學 (psychiatry) 的研究爲代表的臨床上解釋（the clinical emphasis）。這種解釋強調傳統的治療者和醫生的相似性，對特定疾病採取一定的治療步驟，並可以達到特定的效果。第三，是社會支持的解釋（the social support emphasis）。Turner（1964）的研究被視爲是這種觀點的先驅。他分析 Ndembu 的治療儀式，發現病人的病徵是由衝突的社會關係所造成的；因此，儀式治療的眞正對象並不是個人，而是社會群體。[26] 這種社會支持的解釋強調治療的效果在於解除人際關係的緊張、增進社群的凝聚與和諧，並且提供個人一個情緒上安全的環境或認同的對象。最後，是說服的解釋(the persuasive emphasis)。這種取向把分析的焦點放在病人如何理解其病痛的文化意義，以及治療者如何轉變其存在經驗的特質和內容。將儀式視爲表演（performance）而非文本（text）來分析，強調儀式參與者的主觀經驗、儀式修辭和行動的影響以及疾病脈絡和意義在儀式展演中之轉化的研究方式，也被 Csordas（1994）歸類在這取向內。

上述這些解釋常被結合應用(Csordas and Kleinman 1990:21)，彼此之間並不是互斥的。但是，它們似乎都不是很適合用來分析布農人的治療儀式。如同前文討論過的，布農人的治療儀式並不複雜；既不是很戲劇性，也缺少精緻的結構。因此，要對這些儀式做象徵結構的分析是很勉強的。巫師雖然會針對不同的病因採取特定的儀式步驟，其效果卻會因巫師與致病的 *hanitu* 之間相對力量的強弱而有差別。社會衝突雖然可能是令人挾怨而使用黑巫術報復的原因，治療儀式的眞正對象仍是個人，而非社會群體本身。大部分的治療儀式都只持續幾分鐘至十幾分鐘，儀式的動作很簡單，而禱詞也很直接，並沒有只有巫師才瞭解的儀式專用之神秘語言（occult language）。即使儀式禱詞的重複性很高，它們並不被視爲具有 Bloch(1989[1974]:31-33)和 Tambiah(1985:78-82)所說的 illocutionary force，亦即藉著「說」(speaking) 本身就能實現行動效

---

26 在這種架構下，即使病人死亡，治療儀式還是可能被認爲是成功的（Hoskins 1996）。

果。並且，巫師和病人在儀式進行時都沒有經歷明顯的意識狀態的轉變(altered state of consciousness)。

布農人認爲，治療儀式之所以有效，眞正的關鍵並不在於儀式的動作或語言，而是在於巫師透過作夢和降靈會所能得到的法力。因爲 *dehanin* 和死去的 *madadaigaz*(老人家、祖先)在夢中所賜予的能力，巫師得以和 *hanitu* 直接溝通和協調，來影響和改變它們對人的意圖。布農人不斷地告訴筆者 *lapaspas* 的動作和禱詞是很容易模仿的，但是「如果沒有夢的話根本沒有用，不會有效」。夢不只是巫師和其精靈指導師建立關係最直接、最主要的管道，甚至連巫師一年一度的降靈會都被視爲是布農人的祖先「夢出來的」，是在夢中接獲 *dehanin* 和 *hanitu* 的指示而學會的。[27] 因此，要理解布農人的巫術和治療儀式，我們必須更仔細地探討布農人夢的概念。

## 四、夢、法力(*mangan*)與治療效力

筆者開始在霧鹿進行田野工作之後沒多久，就對夢在布農人日常生活中的重要性印象深刻。雖然過去的研究中已經有相當多關於夢占的記錄(佐山融吉 1988[1919]:134-136；丘其謙 1966:passim；田銀旺 1999[1944]:122-124)，但這些記錄往往是條列式的，偏重於舉行祭儀時所看的夢占，而很少談到夢是在什麼樣的社會情境中被分享，以及夢在日常生活中的重要性。當筆者在做田野時看到寄住家庭的家人在早上起床後的第一件事就是討論昨晚所作的夢，並且因爲夢的好壞來決定立刻開始種玉米、當天就去打獵或是延後到關山看醫生的事情時，夢才從抽象的「夢占」變成日常生活中不可或缺的，甚至是親密的一部分。布農人的小孩很早就被鼓勵要記住他們的夢並和家人分享；大約三、四歲可以把自己的夢說得很清楚時，他們的夢就開始被視爲具有效力，成爲可以用來預示未來行動之吉凶的夢占。霧鹿寄住家庭的家人也對筆者的夢很感興趣，當他們聽到筆者經常說夢話時，就會爲筆者的健康狀態感到憂慮。因爲布農人認爲說夢話表示睡覺時在和其他的 *hanitu* 溝通，這對普通人並不好，很可能會因此而生病。筆者的 Cina(母親)教我睡前把枕頭翻過來，並建議我請巫師 Cina Avus 看看。但因爲筆者從小就有說夢話的情形，而且身體完全沒有感覺到不舒服，因此也沒有去找 Cina Avus 看病。

27 New Guinea 的 Sambia 人也有類似的觀念(Herdt 1987:62)。

Cina 把筆者經常說夢話的事告訴 Cina Avus。有一天筆者和 Cina Avus 以及 Cina Su-ing 在聊天時，Cina Avus 突然說要教我 *lapaspas*，學費可以算便宜，只要殺一隻豬和給她兩萬塊就好。[28] 但由於身邊沒那麼多錢，也不想做巫師，因此筆者並沒有成爲 Cina Avus 的學徒。後來，筆者才知道經常說夢話是成爲巫師的早期徵兆之一。

前文已提到作夢是人的 *hanitu* 或 *is-ang* 在睡眠時的活動所產生的現象，而在夢中和其他 *hanitu* 相遇和互動是生病的主要原因之一。導致生病的夢和使人得到與 *hanitu* 直接溝通協商之能力的夢，其間的界限是很模糊的。當一個人經常作夢、睡不好、說夢話、胃口不佳、自言自語或白天精神恍惚，這些「巫病」都被布農人認爲是被 *hanitu* 跟隨或選上的徵兆。當被選上的人開始跟巫師學習巫術，並和自己的精靈指導師建立起關係時，這些「病」就會逐漸消失。

布農人對巫夢的態度和對其他關於打獵、農耕、蓋房子、歲時祭儀、結婚、死亡等夢占的處理方式不同。對於大部分的夢，布農人不但會和家人分享，也經常公開地和家庭成員以外的人分享。由於布農人認爲人並不是固定的、疆界分明的實體，而是在關係中建構的，因此他們認爲共同居住或共同參與同一個活動者的夢可以互相影響。例如，一起外出打獵的男人必須分享他們的夢；他們也可能會因爲某些成員的夢占不好而延後或取消打獵，或是夢占不好的成員必須退出該活動。不好的夢占被認爲不只會影響作夢的人，也會影響整個群體的獵運。夢也是鄰居和朋友之間經常聊天的話題；如果有人提到他們最近作了夢，一定會吸引許多聽眾。在有人死亡、生病或有不幸事件發生時，夢的分享和解釋必然是很重要的。不過，巫夢卻不能夠公開，除非它已經實現或巫師已經測試過夢中所學到的法術，否則夢的效果會減弱而且靈伴會跑掉。

巫師以非常愼重的態度來看待他們的夢。即使是已經測試過的夢，他們也不會公開地和任何人分享，而是在某些特定的場合(例如一年一度的降靈會)上和其他的巫師討論、分享。即使如此，有些巫師完全不願意講他們作夢的情形，以免被別人認爲是在吹噓自己的法力，對他們反而有不好的影響，例如招致嫉妒或引起夢中指導師不高興而跑掉等等。因此，要有系統並完整地收集巫夢是有困難的。最常見和最直接的巫夢是巫師在夢中有人拜訪他，教他治病的方法、

28 巫師的學徒必須付給師父高額的酬勞(丘其謙 1968)，筆者在降靈會上曾經看到有些人一次就付給 Cina Avus 三千元的學費。而學徒必須參加很多次 *pistahu* 才能學成巫術，成巫時還必須殺豬酬謝師父。

害人的黑巫術以及如何尋找失物或愛情的巫術等等。這些夢中的指導師可能是巫師死去的親戚或認識的人、曾經向他學過巫術的老師或是陌生人。由於夢的啓示不同，個別巫師的治療技術和方法可能也有所差異；但它們基本上仍然很相似，可以說只是對同一個主題的精巧化(elaborations on a common theme)程度不同而已。夢中指導師通常會多次地造訪巫師以傳授不同的法術。如果一個巫師不再從夢中直接獲得指導師的傳授，他的法力便會逐漸消失，所舉行的治療儀式也會失去效力（丘其謙 1968:46)。因此，布農人經常強調巫師的力量是從夢得來的，「*uka taisah uka tamasal*（沒有夢就沒有力量)」。

從夢中直接獲得指導師的傳授是一種最典型的夢，但是有些巫夢的意義並無法一目了然，和其他夢占之間的區分也不是很清楚。例如，有一次 Tama Saulan 在舉行降靈會的期間夢到一個身穿白色長袍、留著長頭髮、手中拿著木棒，看起來像耶穌的男人。這個男人向他挑戰，兩個人比賽爬一堵很高的石牆。雖然很辛苦，但結果是 Tama Saulan 贏了。另一個夢是 Tama Saulan 和別人賽跑，也獲勝了。自從在降靈會的期間作了這兩個夢之後，Tama Saulan 就正式地成爲巫師。

除了巫師之外，也有一些人會在夢中得到傳授治療某些疾病或是趕鬼的方法。對霧鹿與古古安的布農人而言，夢雖然充滿了創造性的潛力，但光只是作夢並不能使人成爲眞正的巫師。他們還是必須參加降靈會(*pistahu*)，向別的巫師學習怎麼樣管理、控制和增進召喚 *hanitu* 以及與它們溝通的能力。透過這樣的學習才能夠具備完整的巫術技巧，[29] 因此，*pistahu* 也爲那些想成爲巫師、卻沒有巫夢的人，提供了吸引精靈指導師和取得巫術用的 *amin-amin*（magical substance）的絕佳機會。

## 五、巫師一年一度的降靈會：*pistahu*

布農巫師的降靈會乃配合歲時祭儀的週期，緊接在打耳祭之後舉行，因爲

29 丘其謙（1968:41-46）和 Coe（1955:184）都提到布農族的巫師分爲師巫（instructed shamans）與夢巫（inspired shamans）兩種。Coe 認爲前者是眞正的專家，既會治病也會黑巫術；後者只會簡單的治病方法。丘其謙則認爲夢巫由於往往只專治一種病，「表演」較生動精彩，反而容易被認爲是專家，聲譽較師巫爲高。不過，霧鹿和古古安地區的布農人並沒有嚴格區分這二者。只有作過夢卻沒有參加過 *pistahu* 學習巫術的人，不會被認爲是巫師；反之亦然。所有筆者認識的巫師都同時具備這兩個條件。

這段期間被認爲是一年中儀式性力量最強的時期。和打耳祭一樣，*pistahu*（或做 *pistaku*）傳統上是以不同的父系氏族或亞氏族爲單位來舉行。巫術基本上是在家族和父系氏族中代代相傳的。不同氏族的人如果想向聲名遠播的巫師學習巫術或從他們那邊取得法石（*paci-aul/patihaul*），就必須提供雞、豬、衣服、工具、槍、金錢或勞力等做爲報酬。

布農人的小孩從很小就開始參加 *pistahu*。雖然依個人的情況而有所不同，原則上當他們能夠流利地說話和清楚地記得自己的夢時，就可以參加 *pistahu*。布農族的降靈會和巫術知識並不是由少數人所壟斷，基本上不同性別、世代和地位的人都可以學習；不過，身體上有聾啞、手瘸等殘疾或是說話口吃而不能清楚誦唸禱詞的人會被排除在外。另外一個重要的標準是一個人的心（*is-ang*）或性格。巫師通常會拒絕傳授法術給嫉妒心強、驕傲和不誠實的人，因爲他們容易把法力運用在「不好的事」，也就是黑巫術上。因此爲了防止被濫用，巫術應該傳授給性格冷靜、溫和、善良而且謙虛的人，也就是「好心」（*mashial tu is-ang*）的人。

傳統上 *pistahu* 歷時一星期。打耳祭一結束，布農人就將法石和其他的儀式物品從隱密的儲藏處裡拿出來。人們聚集在聲名遠播的巫師家參與 *pistahu*，儀式時間長達七天七夜之久。在 *pistahu* 期間不能中途退出或從事其他的活動。參與者必須遵守許多禁忌，包括不能抽煙、不能喝醉酒、不能吃蔬菜和家禽家畜的肉、不能洗臉或洗澡。並且，參與者還必須忍受嚴重的睡眠不足，只能夠在誦唸禱詞中途的短暫休息時間趁機打個盹，而不能去睡覺。這些苦修是爲了使他們的注意力都導向和專注在 *pistahu* 的主要目的上，也就是與祖先和 *hanitu* 的溝通上。

布農人認爲參與 *pistahu* 的經驗和打獵有重要的相似之處。睡眠不足、喝酒（但不能喝醉）和反覆不斷地誦唸禱詞，有助於達成一種對祖先和精靈的出現或存在特別敏感的精神狀態。並且，*pistahu* 的目的像打獵一樣是想吸引和「捕捉」spirit familiars（靈伴）。男人在打獵時刻苦地忍受睡眠不足的習慣，對於參加 *pistahu* 和獲取法力是有幫助的。因此，男人通常比女人更容易變成法術高超的巫師，即使男人和女人都可以學習巫術。

布農語 *pistahu* 的原意是誦唸禱詞。降靈會最重要而核心的活動就是誦唸禱詞來取悅 *dehanin*、召喚祖先與其他的精靈並和它們建立關係，以及獲取法力和法石等施行巫術時所必須使用的 *amin-amin*。巫師們輪流當 *tusnatha-an* 或 *tokogus*（領唱）來帶領形式化的誦唸。禱詞的每一個句子都很短，絕大部分是

由四個音節所構成的。其他的參與者在最後一個音節時才加入合唱（*pislavi* 或 *pislancan*，「跟隨」），齊聲以和領唱略爲不同的音調重複禱詞。領唱的最後一個音節和合唱的第一個音節的重疊使禱詞的誦唸交織成綿密不斷的、周而復始的吟誦。尤其在參與者人數眾多時，他們的吟誦形成美麗悅耳的多聲部合聲，可以吸引祖先和來自遠方的精靈，並且法石會從天空掉下來，布農人認爲這就是 *dehanin* 所賜予的。

筆者曾經參與過三次 *pistahu*，兩次在古古安（1998 和 1999 年），一次在霧鹿（1998 年）。每一次 *pistahu* 的情境、氣氛和參與者都不同，但是基本的儀式結構非常相似。在霧鹿，由於參與者不多，*pistahu* 已經不再每年舉行，而且通常只持續一個白天（在打耳祭當天，從清晨進行到黃昏）。巫師 Cina Avus 的大部分學生來自於其他聚落，甚至有一位遠道從花蓮來。在古古安，*pistaku* 仍是每年舉行，歷時一星期。但因爲天主教會與基督長老教會的反對以及顧慮到可能會危及其他村民，所以只在晚上聚會，白天不舉行活動。接下來，筆者將以 1998 年在古古安初次參與的 *pistaku* 爲例，詳細地描述和解釋其儀式過程。

## 六、「這些東西都是活的，它們有 *is-ang*，它們就是 *is-ang*」

當筆者得知古古安聚落仍然有好幾個父系氏族舉行 *pistaku* 時，就很期待它的到來。在這之前，Tama Avis 和其他巫師在將近六個月的時間裡都拒絕和筆者談論巫術與 *pistaku* 的事，因爲他們認爲這是禁忌。不過 Tama Avis 讓筆者陪伴他去一些治病的場合。巫師們表示，所謂禁忌，乃是因爲他們的指導師和靈伴（*is-ang*）在被談論到的時候就會出現，這樣是危險的。這些 *is-ang* 有可能會傷害到其他人，畢竟它們是精靈而且有自己的意志；即使無意要害人，它們與一般人接觸就可能會導致後者生病。並且，巫師們也必須顧慮自身的安全。有一次筆者去拜訪 Tama Malai，向他請教有關於聚落的儀式領導者 *liskadan lus-an* 的事（Tama Malai 的祖父在日治時期是 *tomuk*［頭目］，也是 *liskadan lus-an*［過去的研究多稱之爲「公巫」］），他很樂意和筆者討論。但是當筆者詢問他 *liskadan lus-ang* 是否也是厲害的 *mamomo*（巫師）時，他臉上所浮現的不自在表情令人印象深刻。Tama Malai 解釋說他必須等到 *pistaku* 時才能告知更多關於巫師的事，因爲當我們談到這些事時，他脖子後面的頭髮豎了起來，他感覺到他的祖先已經來了，這對他的健康可能會有不好的影響。他對中斷我們的討論表示歉意，並邀請筆者到時候去參加他的 *pistaku*。

可惜的是當 *pistaku* 的時節來到時，由於不同的 *pistaku* 都在同一個時間舉行，筆者只能夠參加其中一個而錯過其他的。在 1998 年 *pistaku* 的前一週，巫師 Tama Avis 因爲脊椎骨刺的問題而必須住院開刀，無法參加 *pistaku*，但要求筆者和他的兒子們一起到他堂弟 Tama Tiang 家舉行 *pistaku*。筆者一直無法事先確定 *pistaku* 開始的日期，由於持續地陰天，Tama Tiang 無法觀察月亮來決定儀式日期。Tama Tiang 並沒有參考家中客廳牆壁上的日曆，筆者懷疑他可能是在等待一個好的夢占才要開始，因此筆者在 *pistaku* 之前必須天天去問他是否當天晚上要開始舉行。

在 1998 年 4 月 5 日清明節的晚上，*pistaku* 終於開始舉行。Tama Tiang 的家位於古古安的舊部落，距離主要部落約三公里。因爲大部分的村民都害怕 *pistaku* 可能會帶來的危險，所以現在都是在舊部落或離主聚落有一段距離的工寮中舉行。古古安的打耳祭（*malahtainga*）依舊是很簡化的，好似 *pistaku* 的序曲一般，不像霧鹿那樣已經演變成大規模的文化表演（Yang 2001:Chapter 4）。晚上七點半之後，Tama Tiang 的家屋後面升起了火堆（*mapatus*），打耳祭時必備的野生動物下顎骨和一個裝祭酒的小竹杯則懸掛在屋簷下。由於現在古古安聚落附近的野生動物稀少，沒有鹿或山羌的耳朵可以射，男人們只能代之以一隻烤過的松鼠來射。身爲女人，筆者可以觀看 *malahtainga*、但不能吃烤過的祭肉。

Tama Tiang 將住家的大門敞開，這樣做是爲了讓 *dekanin* 可以清楚地看到正在舉行的儀式，並讓 *is-ang* 們知道它們是受歡迎的。在客廳中央地板上的一個竹篩裡放置了 *patihaul*、祭酒、豬肉和其他的儀式用品，包括藥瓶、護身符、茅草和其他儀式用的植物等等。儀式參與者皆環繞著竹篩而坐，領唱者 Tama Tiang 則面對著大門。參與者除了筆者，還包括 Tama Tiang、他的太太 Tina Puni、Tama Avis 八歲的孫子小 Avis 以及 Tama Avis 的兩個兒子 Lagos 和 Ulang。這些人全部是 Madovai-an 氏族的成員。另外還有四個其他氏族的「客人」來參加，但是除了 Balincinang 氏族的 Tama Sabun 之外，其他人只參加了開始的兩段吟誦後就告辭去舉行他們自己氏族的 *pistaku*。

當所有在場的人士都坐定了之後，Tama Tiang 就開始祈禱（*masumsum*）*Tama Dekanin* 和祖先們賜予大家力量、知識與祝福。之後 *pistaku* ——吟誦禱詞——即隨後展開。Tama Tiang 是領唱，其他人在每個句子的最後一個音節加入，然後所有的人一起複誦禱詞：

*Tama Dekanin*，看我們在吟誦
儀式充滿了令人畏懼的力量
從去世的領唱 Balan 那邊傳下來的儀式
叔叔 Tiang 所捕捉的儀式
叔叔 Tiang 所傳下來的儀式
吟誦哥哥 Avis 所傳授的儀式
不要丟棄 *dekanin* 的儀式
祖先啊！聽我們各式各樣的吟誦
在力量最強大的這個月所教導的話語
一年一度拿出[*pitihaul*]來
不要忘了依賴它們的力量
每個人都得忍耐又有什麼關係呢
不要遺忘祖先的生活方式
不要丟棄 *dekanin* 的儀式
一年一度拿出[*pitihaul*]來唸
大哥 Saulan 傳下來的儀式
哥哥 Avis 的儀式
吟誦領唱姐夫 Tiang 的儀式
開始祭儀吧
這祭儀充滿了令人畏懼的力量
不要忘記傳授來自 *dekanin* 的話語
拿出[*pitihaul*]來聆聽最有力量的吟誦
祖先所傳授的儀式
[這力量]使[*pitihaul*]站起來
攜手打敗敵人
祖先的工作
……

吟誦禱詞前後約持續了四十分鐘之久。禱詞的內容重複性很高，反覆地召喚 *dekanin* 和祖先；吟誦的節奏也很規律，沒有什麼起伏和變化。中途 Tama Tiang 開始隨節奏擺動身體，一副完全沉浸在其中的模樣，看起來似乎進入了半催眠的狀態，但其實他的神志很清醒。

我們整夜大多數的時間都在吟誦禱詞，直到清晨四點。每一個吟誦的段落持續二十五分鐘至四十五分鐘之久，中間休息二十至三十分鐘。這和十年前相比已經輕鬆得多，那時好幾位厲害的巫師都還活著，他們所帶領的吟誦每次可達兩小時。在中途休息時，大家輪流喝裝在同一個碗中的糯米酒，然後在 Tama Tiang 的指示下小心翼翼地拿起 *patihaul* 並將酒灑在上面，又用肥豬肉擦拭 *patihaul* 使之變得油亮光滑。這些舉動是在對 *patihaul* 獻祭，提供酒和豬肉給它們吃喝。Tama Sabun 解釋說，*patihaul* 不是普通的石頭而是巫師的靈件。他指著裝有 *patihaul* 的竹篩說：「這些東西都是活的。它們有 *is-ang*，它們就是 *is-ang*。」

大部分的指導師和靈件是去世的祖先，特別是屬於自己氏族的祖先，因爲 *is-ang* 被認爲是由父母傳給子女的。而這也是爲什麼雖然在古古安布農人的觀念之中，*is-ang* 在人死後會由頭頂軟骨的部分（*taungkul*）永久離開身體而變成 *kanitu*，但是巫師和降靈會的參與者卻不喜歡稱呼指導師和靈件爲 *kanitu*，

以便在使人生病的 *kanitu* 和有助於治病的 *is-ang* (或好的 *kanitu*) 之間做一個區分。一般人也稱呼巫師是「有 *is-ang* 的人」, 來強調他們因爲有指導師和靈伴的協助而具有獨特的治病能力。不過, 對於巫師的活動抱持懷疑和敵對立場的人, 則會用 *kanitu* 而非 *is-ang* 來指涉巫師的 spirit familiars。靈伴和代表靈伴的 *patihaul* 除了由父母傳給子女之外, 也可以來自遙遠的地方、來自其他族群甚至漂洋過海而來。若 *pistaku* 吸引越多 spirit familiars, 它所產生的力量也越強大。因此 *pistaku* 就像 Gell (1988, 1998a) 在討論巫術時所說的, 是一種「魅惑的技術」(technology of enchantment), 一種想藉由提供酒和豬肉等祭品以及儀式性的吟誦所達成的集體意向性來吸引精靈的過程。

在 *pistaku* 所使用的竹篩裡大約有十五個 *patihaul*, 每一個形狀、大小和顏色都不一樣。有些很小, 直徑約一公分; 有些直徑則長達十五公分。大部分的 *patihaul* 是圓形的, 但有些是橢圓形的。最常見的顏色是咖啡色和棕色, 但有好幾個是白色的。最特殊的是鮮豔的紫色和橙色。這些 *patihaul* 是透過好幾種不同的管道所獲得的: 有的是從祖先那邊繼承而來的; 有的是在 *pistaku* 時因爲吟誦禱詞的聲音非常悅耳感動, 而由 *dekanin* 所給予的; 也有的是在 *pistaku* 開始前不久「自己」跑到巫師或是他們的學生那邊。幾年前當 Tama Tiang 在 *pistaku* 開始前一個星期到一處 Kahavu (平埔族的一支) 的聚落 Paike 去工作時, 在梅子園中的一個白色圓形石頭就這樣自己咚咚咚地滾到他的腳邊停下來。這個 *patihaul* 原本是屬於一位 Kahavu 巫師所擁有的, 但因爲受到忽略和冷落而自己跑到 Tama Tiang 這邊。就像 Tama Tiang 說的:「我們不去找 *patihaul*, 但是 *patihaul* 來找我們。」在所有的 *patihaul* 之中, 那些由 *dekanin* 在 *pistaku* 時直接給予的被視爲是最具有力量的。

布農人普遍都尊敬 *patihaul* 並悉心地照顧它們。經過多年來用肥豬肉擦拭的結果, 有的 *patihaul* 表面光滑無比而且發亮。當移動它們時, *pistaku* 的參與者會用親屬的稱謂親暱地對它們說話, 通常是稱它們爲祖父(*kulas*)。在吟誦和休息時, 我們試著將 *patihaul* 一個個豎立在光滑的米酒瓶上。這是相當困難的, 若 *patihaul* 能夠立在酒瓶上靜止不動時, 就表示祖先們很高興, 喜歡我們這些孩子所做的事情。這是和祖先們互相瞭解和建立親密善意關係的第一步。過去法力強大的巫師可以將 *patihaul* 立在開山刀鋒利的刀鋒上排成一排, 以顯示他們擁有巨大的力量, 能夠輕易地命令 *patihaul*, 沒有任何 *kanitu* 是他們的對手。

雖然 *patihaul* 會帶給巫師力量, 但它們也同時在 *pistaku* 中因爲人們的關注和照顧而被賦予力量 (empowered)。除了 *patihaul* 之外, 藥和護身符也在

*pistaku* 中被賦予力量。有兩種草藥經常被布農人拿來運用在治病上：一種是 *pa-ich*，可以用來治療胃痛、腹瀉、食物中毒和頭痛；另一種是 *cumai*，可以用來治療外傷和流血，還有糖尿病和感冒。依照個人的夢占，巫師也會使用其他的草藥和昆蟲來治病，或使用在黑巫術上。布農人通常用菖蒲（*ngan*）的根所串成的項鍊來做護身符，因爲 *ngan* 強烈的氣味可以驅趕 *kanitu*，也可以保護配戴的人不受到黑巫術的攻擊。

通常 *pistaku* 的吟誦會有好幾個主題，不同的夜晚專注在不同的主題上。第一個晚上的重點是召喚祖先（*manunastu kulas daigaz pisvadvad pistaku*，字面上的意思是「把老人家拿下來唸」），第二晚的主題是加強藥和用在治病或黑巫術的植物的效力（*kavahe paka-un yio*），第三晚的重心是增進獵運（*pislahe malahe*）和農業生產力，第四晚專注在召喚來自不同地方的精靈（*luklach vaivi vaivi lilus-anan*），第五晚加強召魂（*minusvai kaklivun*）和尋回失物的能力。*pistaku* 在後期的主題變得比較帶有惡意：第六晚的重點是詛咒（*matuskon*）和黑巫術（*matimva*），最後一個晚上則複習之前的主題，並在殺豬獻祭之後把 *patihaul* 儲藏在安全的地方（*thanvucun*）。不過，除了第一個和最後一個晚上之外，這些主題的順序不一定是固定不變的，最重要的是 *pistaku* 時所有的主題都必須要吟誦到。

由於 *pistaku* 尋求詛咒和施行黑巫術之能力的事實，使得它對參與者而言會感到有些不自在，對非參與者而言則令人心生畏懼和害怕。雖然黑巫術的使用在特定的場合被視爲是正當的（例如，對抗別人的黑巫術和戰爭時），但是巫師的靈伴可能會自主地發動而傷害到別人的可能性卻是非常令人不安的。因此 *pistaku* 的參與者在後面的夜晚會特別小心謹慎，並且在絕大多數的時候拒絕讓筆者錄音。[30] 有關不尊敬 *patihaul* 的人得到怪病或發瘋的故事亦時有所聞，在 *pistaku* 時和在其他的場合裡都有流傳。非參與者在得知筆者參加 *pistaku* 的第一個反應，往往是問：「你不害怕嗎?」然後告訴筆者他們以前非常畏懼黑巫術，到現在也還是會害怕。

布農人對 *pistaku* 和黑巫術的恐懼並沒有因爲基督教化之後而消失，甚至教會還加強了這種恐懼，因爲天主教會和長老教會在傳教初期都把巫師的所有活動視爲是邪惡的黑巫術。藉著攻擊巫師，教會把自己塑造爲是保護和更優越

30 在不斷的央求之下，筆者被允許錄了兩小段禱詞。但事後卻發現因爲電池沒電和錄音帶放錯面而錄得不完整，這樣的「意外」不免有些令人心裡發毛。

力量的來源。這樣的傳教策略在某些方面是相當成功的，因此現在大部分的人都避開 *pistaku*，並尋求教會的保護來對抗黑巫術和 *kanitu*。這不僅衝擊了巫師的社會地位，另一方面 *pistahu* 的實踐因爲基督宗教的傳入而造成的改變，也被視爲是巫師力量比昔日衰退的最主要原因。

## 七、醫療、殖民統治與基督宗教的傳入

日本殖民政府將原住民的巫術視爲是僅次於獵首的重大陋習，必須加以改善或革除，並透過各駐在所的警察實地推行這項政策(瀨野尾寧 1993；臺灣總督府警務局理蕃課 1993)。對巫術「陋習」的革除，和日本人對歲時祭儀等「迷信」和「落後」衛生觀念的改善等政策是息息相關的。霧鹿聚落因爲水源不足的緣故，日本人並沒有在霧鹿強制推廣水稻的種植，因此環繞著小米的生長週期所舉行的歲時祭儀和禁忌，基本上保存得很好。傳統上布農人以氏族爲單位分別進行歲時祭儀，各氏族互訪之下的酒宴往往持續好幾天，日本人認爲這樣的行爲過於曠日廢時，但除了要求布農人同一聚落的居民必須在同一天舉行祭儀之外，其他部分並沒有明顯的變化。根據當地居民的說法，日本殖民政策對 *pistahu* 的影響很有限。*pistahu* 仍是以氏族單位來進行，但是法力強大、聲名遠播的巫師，往往會吸引許多其他氏族和聚落的人來參與其 *pistahu* 並學習巫術。古古安聚落雖然在日治時期開始種植水稻，但是並沒有因此而放棄環繞著小米的生長週期所舉行的歲時祭儀和種種相關的禁忌，而且緊接在打耳祭之後所舉行的 *pistaku*，也保持得相當完整。

日治時期布農人的傳統巫師雖然開始面臨進入到當地聚落之內的現代醫療的競爭，但是日本殖民政府的公醫制度在原住民地區並未有系統地建立起來，公醫人數嚴重不足，加上當時的醫藥技術也並不是那麼先進，因此霧鹿和古古安的傳統巫師仍然很活躍，他們的活動也沒有受到駐在所的警察所施行的基本醫療和現代的衛生與疾病觀念太大的衝擊。但不可否認的，巫師和現代醫療觀念與實踐的接觸在基督宗教的傳入之後變得更加密集與頻繁；而教會對巫師的打壓也使得其社會地位大爲衰落。

Coe (1955:196-197) 曾經簡短地評估殖民政策和基督宗教對布農族巫師的影響。他在東埔社的研究指出，由於日本殖民政府引入水稻種植以及與小米等食物相關的儀式和禁忌減少之故，負責歲時祭儀的公巫在基督宗教傳入之前就已經逐漸消失了。不過，在基督宗教傳入之後，布農人對巫師與治病巫術的信

仰和態度並沒有明顯的轉變。Coe 認為可能在現代醫療大規模引進之前，巫師與治病巫術都會繼續存在。他的假設忽略了基督宗教和現代醫療之間密切的關係；事實上，基督宗教往往運用現代醫療來傳教。

基督長老教會在布農族聚落的傳教活動比天主教來得早。1947 年，基督長老教會的漢人牧師胡文池開始在臺東關山地區對布農族展開傳教。他在一位漢人醫生黃應添的幫助下，以其診所裡一個約十坪大的房間做為禮拜堂。為了吸引布農人前來參加禮拜，黃醫生提供醫藥費半價的優待，並供應免費的午餐。1948 年 2 月起，胡文池牧師開始在日本時代擔任過警察的布農人「木下」先生的陪伴和幫忙翻譯下，巡迴關山附近的布農族聚落傳福音。1949 年 2 月時，第一次造訪了海端鄉的新武、下馬、霧鹿和利稻。同一年，長老教會招募八位布農人在關山接受五天的聖經課程，之後派遣他們對族人傳道。1951 年時，長老教會的傳教士第一次將福音傳到南投縣仁愛鄉的古古安。他們教村民唱聖詩和提供免費的醫療服務，但沒有人在這次造訪時改宗(convert)。1950 年代中期，長老教會的信徒人數開始快速地增加(胡文池 1965, 1984)。霧鹿和古古安的居民也是在這個時期開始接受基督宗教，並在不久之後興建各自聚落的教堂。

在一些布農人開始接受基督宗教之同時，天主教也在 1950 年代中期開始傳入聚落。1954 年，瑞士白冷外方傳教會 (Swiss Bethlehem Mission Society) 的孫惠眾神父抵達臺東向關山、海端的布農人宣教(臺東天主教教義中心 1995:16)。1956 年起教會開始發放救濟品給貧民，教友數量因此激增。同年，興建關山天主堂(關山天主堂 1979:4)，霧鹿布農人也開始走好幾個小時的山路到關山天主堂參加彌撒和領取麵粉、衣服、鞋子、油、奶粉、藥品等救濟品。不過，雖然目前霧鹿的三十五家居民中有二十六家認為自己是天主教教友，但至今都尚未興建自己的教堂，而是在義務使徒家的客廳聚會。神父則一個月從關山上來主持彌撒一次。

古古安的布農人則是在 1956 年時因為埔里天主教會的活動而第一次接觸到天主教。1957 年時，一位由瑪利諾會 (Maryknoll Missions) 所派遣的美國傳教士抵達古古安來傳播福音。這時候古古安已經有大約三分之一的居民因為 1950 年代初期以來長老教會的巡迴傳道而接受基督宗教，但天主教的傳教士在短期間內藉由發放救濟品吸引了更多的信徒(溫順天 1977:227)，有些家庭因此而由長老教會轉到天主教會。1958 年時，聚落中興建了第一座以竹子為建材的教堂。古古安隸屬的教區是由三個村所構成的，神父一個星期只來一次主持彌撒，教會的日常事務多是由義務使徒來負責。

布農人認爲這兩個教會的傳教策略是「天主教用救濟品、基督教用醫療」。如同前文所述，長老教會在傳教之初就和現代醫療保持密切的關係，運用醫療做爲傳教方式乃是該教會的政策，因爲「救贖最完整的意義包括身體和靈魂」(Wu 1978:114)。在關山，除了黃應添醫生的診所外，芥菜種會也在 1959 年開辦瑪利亞產院，由胡文池牧師的太太擔任院長，提供原住民婦女免費接生的服務 (胡文池 1984:154)。不過，天主教和基督教在傳教策略上的差異只是程度、而非種類之別。長老教會也有發放救濟品，只是數量較少、時間較短；而天主教會也提供醫療服務。在 1953 年，天主教會在關山興建聖十字架醫院 (即目前聖十字架療養院的前身)，提供醫療服務給附近地區的居民。

做爲基督宗教傳教的重要策略，現代醫療不只被傳教士視爲一種救贖身體的方式，它的優越性也被視爲能夠暴露巫師的虛假無能，進而消除布農族的傳統巫術和迷信，而有助於福音的推廣。巫師的存在被基督宗教視爲是傳播福音的一大阻礙，傳教士更把巫師當作是「假先知」，利用「山地人」的單純與無知來迷惑他們。胡文池牧師明確地表達了這樣的態度：

假先知不能救死人

在臺東縣海端鄉霧鹿村，有一位女巫名叫 Haido，她曾聽過基督的福音，但未真正得救，她只想模仿救主醫病的行為。她也自稱是月亮的朋友，能與月亮用無線電通話，她常常為病人醫病時，假裝打電話的樣式與月亮講話，然後胡言亂語，說是月亮的指示。她也常為病人按手禱告。因她是鄉長及村長的妹妹，所以相信她的人不少。

有一次，她的姪子生病，她說不必看醫生，只要為他祈禱，但是孩子的病轉逆，以致死亡。

又有一次，霧鹿村幹事的孩子生病，由她祈禱，不准就醫而死亡。她向死者的家庭說：「不要緊，不要埋葬，我祈禱能使孩子復活。」果然她熱心為孩子祈禱，一連六天，不停地祈禱，但也不見效果。

最初派出所警察怕得罪鄉長一家，不敢阻止這位無知的巫女所作所為。雖然在高山寒冷地帶，但六天後，屍體已發臭，不得不強制命令其家長要抬出去埋葬。

從此以後，雖然單純的山地人也不再相信她的話。因此福音順利地在附近村莊進展。(胡文池 1984:142)

除了以上和霧鹿直接有關的例子，胡文池牧師還記錄了好幾位「巫女」和巫師的悔改；例如，他們聽說耶穌有那麼大的能力，能醫病、趕鬼，就大為歡喜，因為他們非常希望自己也能夠得到這種能力(同上引:138-142)。這些例子都呈現了一個布農人對基督宗教的重要認識——就像是 Cannell (1995) 所研究的菲律賓 Bicol 人一樣——耶穌其實被布農人視為是巫師的典範 (shamanic exemplar)。巫師希望模仿和獲得耶穌的能力而加入教會，他們並不認為基督宗教和布農人傳統的信仰是衝突的，而是將之視為是可以增加其力量的一種來源 (an additional source of power)。所以，從前文對治療儀式的描述，我們可以看到巫師呼召 *Tama Dehanin* (天父、上帝) 來協助他們治療病人，並將對耶穌和聖母的祈禱或在胸前劃十字架的手勢等納入，成為其儀式的一部分。在舉行 *pistahu* 時，巫師也召喚 *Tama Dehanin* 和耶穌來賜予他們能力；同時，巫師還強調 *pistahu* 和復活節的相似性。*pistahu* 和復活節都是在四月時舉行。在天主教會的復活節彌撒中，聖化新火是一個重要的儀式過程，這被類比為打耳祭時在祭場升火的 *mapatus* 步驟。更重要的是，*pistahu* 和復活節都和苦難 (*mihdi*) 有關。*pistahu* 的參與者必須忍受儀式期間種種的辛苦與不便，以取悅 *dehanin* 與祖先並和它們建立好的關係以獲得力量，就像耶穌在十字架上的受苦與犧牲開啓了人與神和好與溝通的管道一樣。

從非巫師的一般布農人對自身轉教或改宗 (conversion) 過程的敍事，我們也可以看到布農人對於疾病與治療的原有文化觀念，提供了他們理解和經驗基督宗教的一種重要方式。我們不妨從醫療的角度重新思考布農人轉教或改宗的歷史過程。教會所提供的現代醫療對一般布農人具有很大的吸引力，但光是如此並不能使他們轉教或長期留在教會內。反而，作夢和在禱告時被聖靈充滿等現象使他們直接體驗到耶穌和上帝的力量的經驗是最重要的 (Yang 2005)。布農人也將基督宗教運用在治病和保護自己免於 *hanitu* 的侵害上。例如，受洗似乎被視為是一種 *lapaspas*，霧鹿有好幾位居民因為小時候體弱多病而在天主教會接受兩次受洗；也有發生車禍的年輕人在醫院受洗的情形。聖水和聖體被許多天主教徒當成是藥，可以在生病的時候服用；當教友臥病在床時，義務使徒會攜帶聖體前去探視並為其禱告。除了受洗之外，長老教會和天主教會的信徒也都將禱告視為是一種 *lapaspas* (同上引)。

布農人透過其原有對疾病與醫療的文化觀念來理解和認識基督宗教，並不認為傳統的巫術和信仰與基督宗教是互斥的，二者之間反而有許多相似之處。現在許多人在急病、久病不癒、有人失蹤、遺失東西和夢到預告靈魂喪失的時候，

還是會尋求巫師的幫助，並且不認爲這和信仰基督宗教有所衝突。巫師們更因爲受到耶穌醫病與趕鬼能力的吸引而加入教會，除了將之視爲是可以增加其力量的一種來源之外，更企圖在觀念和儀式實踐上與傳統的巫術相融合。正因爲布農人透過其原有對疾病與醫療的文化觀念來理解和認識基督宗教，他們仍保有許多疾病和醫療的傳統觀念。然而，教會的立場和一般的布農人大相逕庭。天主教會和基督長老教會都曾經打壓過巫師的活動，而後者的態度尤其強硬。這兩個教會對於傳統信仰的敵對程度有所不同，而其間的差異被霧鹿和古古安布農人認爲是爲什麼天主教傳入較晚、卻吸引較多信徒的主要原因。長老教會對所有巫師的活動都嚴格地加以禁止；而天主教會則比較溫和，禁止黑巫術的使用但容忍治療儀式的存在。不過，兩個教會在反對歷時七晝夜之久的巫師降靈會上是態度一致的；不可諱言，巫師的社會地位也因教會的打擊而大爲衰落。

在教會的挑戰下，古古安的許多父系氏族在 1960 年代初期放棄舉行降靈會，並且把 *patihaul* 埋起來、送給其他巫師或要求神父帶走。不過，有些氏族在幾年之後因爲其成員受到惡夢的糾纏、遭遇到不幸或是 *patihaul* 堅持要跑回來，[31] 又秘密地恢復舉行 *pistaku*。同時，教會的反對立場在教會的地位穩固或神職人員的更換之後也變得比較軟化。這使得巫師們能夠協調他們在教會中的立場，甚至藉著成爲義務使徒或長老來扮演更活躍的角色。但是，教會把巫師的活動等同爲行使黑巫術的指控，一直是巫師們必須面對的一個難題。古古安的 *pistaku* 因此轉變得比較隱密，並且不在白天時舉行，但是仍保留詛咒和黑巫術的部分，然而這卻使問題因而顯得更加地棘手。這也是爲什麼很難確定古古安到底總共有幾位巫師和哪些人是巫師的緣故。*pistaku* 的參與者往往宣稱他們沒有巫夢、不具有眞正的力量，以此來避開別人對其行使黑巫術的懷疑。

在霧鹿，隨著歲時祭儀在 1960 年代的完全消失和想學習巫術的人數銳減，*pistahu* 從原先以氏族爲單位來舉行，轉變爲以聚落爲單位，甚至到後來整個海端鄉的巫師必須聚集在一起才有足夠的參與者來舉行 *pistahu*。*pistahu* 持續進行的時間，從歷時七晝夜之久逐漸縮減爲只有一個白天，其形式也不再具有完整性。在 1991 年筆者開始在霧鹿進行田野工作時，*pistahu* 甚至已經中斷好幾年了。不過，最近幾年在原住民傳統復振和文化觀光的發展及催化之下，又恢復每年舉行打耳祭，*pistahu* 的活動也有了復甦的跡象，但由於巫師和想學習巫術者很少，還是沒有辦法每年都舉行。1998 年時，筆者在霧鹿參與打耳祭時，曾

31 所謂 *patihaul* 自己跑回來的最奇特方式，是它在吃飯的時候突然跑到湯裡面。

在巫師 Cina Avus 家中的儲藏室進行 *pistahu*。Cina Avus 的學生當中除了兩位是霧鹿的婦女外，其他的分別來自武陵、鹿野甚至花蓮。其中，有七十幾歲的婦女已經參加過三十次的 *pistahu* 卻連一個巫夢都沒有；但也有三十幾歲的男人是先有巫夢、受到召喚，才開始參加 *pistahu* 以學習更多治病的技巧。這次的 *pistahu* 只持續一個白天，而且完全著重在培養治病、召魂、尋找失物等能力上，取消了原本 *pistahu* 中包括的詛咒、防竊等黑巫術的學習。在天主教的影響下，Cina Avus 認爲治病是 *dehanin* 所賜予的幫助別人的能力，應該保存和傳遞下去，但是她卻不願意再傳授黑巫術。

在基督教化的衝擊之下，舉行 *pistahu* 的時間縮短、沒有嚴格遵守的相關禁忌、儀式的形式不完整以及參與者的減少等等，都是爲什麼現在的巫師力量比昔日衰退的主要原因。缺乏像過去那樣嚴格辛苦的「靈修」，以及年輕人對學習 *pistahu* 不感興趣，使布農人的治病巫術和儀式嚴重的凋零而面臨消失的危機。巫師們很敏銳地意識到這樣的危機和布農人在社會文化變遷的過程中被邊緣化的地位有關。Tama Sabun 就很直接地這麼說：

> 布農族是被壓迫的民族，這是為什麼年輕人對自己的祖先沒有興趣。政府和教會說我們的傳統是迷信，所以我們追求力量大的人的東西。但是我們這樣做很笨。我們怎麼可以不珍惜自己祖先的東西？我們必須找到自己的力量，我們的力量就在這些東西［*patihaul*］裡面……

布農巫師的 *pistahu* 技藝有其獨特的形式、結構與意義，但是絕非孤立於社會與歷史過程之外的體系。巫師的降靈會是爲了透過集體的行動與意向性來尋求和增強法力；在當代的歷史情境中，這已經不只是和精靈溝通協商的方式而已，也是布農人思考自己在變遷的世界中之位置的一種方式。巫師力量的衰退，其實也同時反映和呈現了布農人在歷史變遷的過程中，所深刻經驗到的失落與無力的感覺。

## 八、結　論

在本文中，筆者以霧鹿和古古安聚落的民族誌爲基礎，探討布農人對疾病的分類與形成原因的看法、治療的過程及其效力的來源，以及治療儀式與其人觀的關係。筆者指出布農人對於「人」的觀念，比較適合被視爲是建構的意向

性（constituted intentionalities），而不是二元對立的象徵系統。當人的身體和 *is-ang* 等不同的構成成分穩定地結合在一起時，也同樣代表了健康的狀態。身體遭受外來的 *hanitu* 入侵，*is-ang* 或 *hanitu* 在夢中游離身體而遭遇其他力量更強大的 *hanitu*，或是沾染、充滿在人所使用或接觸過的事物上，而被分離擴散到其生活環境中並遭受到黑巫術攻擊時，都會導致生命力與健康的衰退。人若觸犯儀式禁忌與接觸禁忌物或受詛咒物，也會生病。治療儀式的主要內容並不是透過對二元對立之象徵系統的操弄來改變疾病的文化意義，而是透過巫師和 *hanitu* 直接溝通、協商的能力來影響其意圖，以恢復病人的 *is-ang* 與身體穩定結合（embodied）的狀態。在布農人的文化觀念中，巫師的法力和治療儀式的效力主要是來自於夢。參與降靈會學習巫術也是增進法力的重要方式，但夢的啓示是不可或缺的。

從目前仍然可以直接觀察到的治療儀式與巫師一年一度的降靈會來看，霧鹿與古古安的布農人仍保持許多疾病和醫療的傳統文化觀念。但是，巫師的社會地位和活動不可避免地也受到外在的政治與宗教力量相當大的衝擊。因此，本文除了試圖理解布農人的疾病與醫療之文化觀念外，更進一步探討在歷史變遷的過程中，外在的政治與宗教力量對布農人原有治療儀式與實踐的影響和重新塑造，以及布農人對於這些改變和衝擊是如何地理解與回應。這樣的研究，修正和挑戰了過去對布農人巫術與治療儀式的主要研究中，將之視爲孤立、自成一格的體系，而忽略相關的社會文化過程與脈絡的取向。將布農人醫療與巫術的傳統視爲是和更大的社會條件相遇及互動的場域時，我們會看到布農人原有對於夢、疾病與醫療的文化觀念，提供了他們在理解和經驗基督宗教時的一種重要方式。巫師受到耶穌醫病與趕鬼能力的吸引而加入教會，並積極地將基督宗教的要素納入其治病技術之內。正因爲布農人透過其原有疾病與醫療的文化觀念來理解和認識基督宗教，他們方得以保有許多疾病和醫療的傳統觀念。但是教會藉著攻擊巫師的活動來消除傳統「迷信」的傳教策略，卻使得巫師的活動受到壓抑。降靈會的儀式時間縮短、形式的不完整與品質的降低，使得巫師的力量遠較過去衰退。巫師和非巫師的布農人都意識到、也承認的巫師力量衰退的情形，和布農人在歷史變遷的過程中所深刻經驗到的失落與無力的感覺相應合，而成爲布農人思考在變遷世界中自身所處位置的一種重要方式。

# 參考書目

丘其謙

1964 布農族卡社群的巫術。中央研究院民族學研究所集刊 17:73-94。

1966 布農族卡社群的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊，第七號。臺北：中央研究院民族學研究所。

1968 布農族郡社群的巫術。中央研究院民族學研究所集刊 26:41-66。

田銀旺

1999[1944] 祖先的故事，李壁年、黃秀敏、許俊德譯。中央研究院民族學研究所資料彙編 14:91-141。

佐山融吉

1988[1919] 蕃族調查報告書，武崙族前篇，余萬居譯。中央研究院民族學研究所編譯稿。(未出版)

吳乃沛

1999 家與親屬：以紅石布農人爲例。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

胡文池

1965 布農族傳道簡史。刊於臺灣基督長老教會百年史，臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，頁 402-424。臺南：人光出版社。

1984 憶往事看神能。臺南：人光出版社。

徐韶仁

1987 利稻村布農族的祭儀生活：治療儀禮之研究。中國文化大學民族與華僑研究所碩士論文。

1989 霧鹿聚落之祭儀。臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究(續篇)，劉斌雄、胡台麗主持，頁 84-145。南投縣：臺灣省政府民政廳。

馬淵東一

1987[1974] 布農族的獸肉分配和贈與。刊於馬淵東一著作集，卷一，余萬居譯，頁 136-265。中央研究院民族學研究所編譯稿。(未出版)

黃應貴

1992 人觀與儀式。刊於東埔社布農人的社會生活，黃應貴著，頁 191-242。臺北：中央研究院民族學研究所。

1995 土地、家與聚落：東埔社布農人的空間現象。刊於空間、力與社會，黃應貴編，頁 73-132。臺北：中央研究院民族學研究所。

溫順天 Peter Barry

1977 瑪利諾會在華傳教簡史。臺灣大學歷史研究所碩士論文。

楊淑媛

1992 兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人爲例的研究。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

臺東天主教教義中心 編

1995 白冷會在中國傳教史料。臺東：臺東天主教教義中心。

臺灣總督府警務局理蕃課 編

1993 理蕃ニュース，陋習改善著々進む。理蕃の友第七年五月號（復刻版）。東京：綠蔭書房。

衛惠林
1972 臺灣省通志稿，卷八，同胄志，布農族篇。臺中：臺灣省文獻委員會。
關山天主堂
1979 神照耀關山。刊於關山天主堂建堂二十五周年紀念集，頁 2-6。臺東：關山天主堂。
瀬野尾寧
1993 陋習何故に改もきか。理蕃の友第一年十月號、十一月號，第二年二月號、三月號、四月號、五月號、九月號、十月號（復刻版）。東京：綠蔭書房。
Atkinson, Jane M.
1989 The Art and Politics of Wana Shamanship. Berkeley: University of California Press.
1992 Shamanism Today. Annual Review of Anthropology 21:307-330.
Barrett, Robert J.
1993 Performance, Effectiveness and Iban Manang. *In* The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo. Robert L. Winzeler, ed. Pp. 235-279. Williamsburg, VA: Borneo Research Council.
Bloch, Maurice
1989[1974] Symbols, Song, Dance and the Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? *In* Ritual, History and Power. Maurice Bloch. Pp. 19-45. London: The Athlone Press.
Boyer, Pascal
1994 The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press.
1996 What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations. Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.) 2: 83-97.
2000 Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds. Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.) 6: 195-214.
Cannell, Fenella
1995 The Imitation of Christ in Bicol, Philippines. Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.) 1:377-394.
Coe, Michael D.
1955 Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa. Ethnos 20(4):181-198.
Connor, Linda, and Geoffrey Sammuel, eds.
2001 Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Societies. London: Bergin & Garvey.
Crandon-Malamud, Libbet
1991 From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia. Berkeley: University of California Press.
Csordas, Thomas J.
1994 The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Berkeley: University of California Press.

2002 Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society. *In* Body/Meaning/Healing. Thomas J. Csordas. Pp. 141-164. New York: Palgrave Macmillan.

Csordas, Thomas J., and Arthur Kleinman

1990 The Therapeutic Process. *In* Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method. Thomas M. Johnson and Carolyn F. Sargent, eds. Pp. 11-25. New York: Greenwood Press.

Eliade, Mirces

1964 Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton: Princeton University Press.

Gell, Alfred

1988 Technology and Magic. Anthropology Today 4:6-9.

1998a Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Oxford University Press.

1998b The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. *In* The Art of Anthropology. Alfred Gell. Pp. 159-186. London: The Athlone Press.

Gibson, Thomas

1986 Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro. London: The Athlone Press.

Harris, Amanda

2001 Presence, Efficacy, and Politics in Healing among the Iban of Sarawak. *In* Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Societies. Linda Connor and Geoffrey Samuel, eds. Pp. 130-151. London: Bergin & Garvey.

Herdt, Gilbert

1987 Selfhood and Discourse in Sambia Dream Sharing. *In* Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations. Barbara Tedlock, ed. Pp. 55-85. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Hertz, Robert

1960 Death and the Right Hand. Rodney and Claudia Needham, trans. Glencoe, IL: The Free Press.

Hoskins, Janet

1996 From Diagnosis to Performance: Medical Practice and the Politics of Exchange in Kodi, West Sumba. *In* The Performance of Healing. Carol Lederman and Marina Roseman, eds. Pp. 271-290. London: Routledge.

Huang, Ying-kuei 黃應貴

1988 Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan. Ph.D. thesis. Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, University of London.

Jennings, Sue

1995 Theatre, Ritual and Transformation: The Senoi Temiars. London; New York: Routledge.

Kleinman, Arthur

1995 Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine. Berkeley: University of California Press.

Lederman, Carol, and Marina Roseman

1996 Introduction. *In* The Performance of Healing. Carol Lederman and Marina Roseman, eds. Pp. 1-16. London: Routledge.

Lévi-Strauss, Claude

1963a The Sorcerer and His Magic. *In* Structural Anthropology. Claude Lévi-Strauss. Pp. 167-185. New York: Basic Books.

1963b The Effectiveness of Symbols. *In* Structural Anthropology. Claude Lévi-Strauss. Pp. 186-205. New York: Basic Books.

Lewis, Gilbert

1986 The Look of Magic. Man (N.S.) 21:414-437.

Lewis, I. M.

1971 Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth: Penguin Books.

1986 Religion in Context: Cult and Charisma. Cambridge: Cambridge University Press.

Lock, Margaret

2001 The Tempering of Medical Anthropology: Troubling Natural Categories. Medical Anthropology Quarterly 15(4):478-492.

Lock, Margaret, and Nancy Scheper-Hughes

1990 A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent. *In* Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method. Thomas M. Johnson and Carolyn F. Sargent, eds. Pp. 47-72. New York: Greenwood Press.

Prince, Raymond

1964 Indigenous Yoruba Psychiatry. *In* Magic, Faith and Healing. Ari Kiev, ed. Pp. 84-120. New York: Free Press.

Roseman, Marina

1991 Healing Sounds from the Malaysian Rainforest: Teminar Music and Medicine. Berkeley: University of California Press.

1996 "Pure Products Go Crazy": Rainforest Healing in a Nation-State. *In* The Performance of Healing. Carol Lederman and Marina Roseman, eds. Pp. 233-270. London: Routledge.

2001 Engaging the Spirits of Modernity: The Temiars. *In* Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Societies. Linda Connor and Geoffrey Samuel, eds. Pp. 109-129. London: Bergin & Garvey.

2002 Making Sense out of Modernity. *In* New Horizons in Medical Anthropology: Essays in Honour of Charles Leslie. Mark Nichter and Margaret Lock, eds. Pp. 110-140. London: Routledge.

Scheper-Hughes, Nancy

1992 Hungry Bodies, Medicine, and the State: Toward a Critical Psycho-Logical Anthropology. *In* New Directions in Psychological Anthropology. Theodore Scwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz, eds. Pp. 221-247. Cambridge: Cambridge University Press.

Schieffelin, Edward

1996 On Failure and Performance: Throwing the Medium out of the Sêance. *In* The Performance of Healing. Carol Lederman and Marina Roseman, eds. Pp. 59-90. London: Routledge.

Tambiah, Stanley J.

1985 Form and Meaning of Magical Acts. *In* Culture, Thought and Social Action. Stanley J. Tambiah. Pp. 60-86. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner, Victor

1964 A Ndembu Doctor in Practice. *In* Magic, Faith and Healing. Ari Kiev, ed. Pp. 230-263. New York: Free Press.

1967 The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press.

Wu, Ming-yi 吳明義

1978 The Renewal of the Church and the Mountain Tribal People of Taiwan. M.Th. thesis. New York: Columbia Theological Seminary.

Yang, Shu-yuan 楊淑媛

2001 Coping with Marginality: The Bunun in Contemporary Taiwan. Ph.D. thesis. Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, University of London.

2005 "Maszan Halinga, Maszan Kamisama" (Same Teaching, Same God): Christianity, Identity and the Construction of Moral Community among the Bunun of Taiwan. Paper presented at the International Workshop on Power and Hierarchy: Religious Conversion, Ritual Constructions, and Cosmological Belief Systems in Asia and the Indo-Pacific, Taipei, May 30-June 1.

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

11529 臺北市南港區研究院路二段 128 號

syyang@gate.sinica.edu.tw

# Personhood, Ritual Healing and Social Change: The Example of the Bunun

**Shu-yuan Yang**
*Institute of Ethnology, Academia Sinica*

This article investigates indigenous healing practices among the Bunun, an Austronesian-speaking aboriginal people of Taiwan. Etiology, classification of illness, the procedures of healing rituals, and their efficacy are examined in relation to Bunun concepts of personhood. Previous studies of Bunun spirit mediumship and ritual healing treat them as a bounded, isolated system and ignore socio-cultural processes and contexts. At the same time, these studies provide static and at times fragmentary descriptions but little analysis. Thus, this article not only aims to illuminate Bunun cultural notions concerning illness and its cure, but also to situate Bunun spirit mediumship in the context of social change. The article illustrates how external political and religious forces influence and redefine Bunun healing traditions, as well as how the Bunun understand and respond to these forces. It is suggested that Bunun spirit mediumship is not only a way of dealing with spirits and curing ailments, but also a way of contemplating their own position in the contemporary world.

**Keywords: personhood, healing rituals, witchcraft, Christianization, social change**